

改めて景観哲学を考える

角 田 幸 彦

キーワード（概念と人物）

ハイデガー、フッサール、メルロー＝ポンティ、バシュラール、ボルノエ、サルトル、ジンメル、ヘルダーリン、リルケ、西田幾多郎、和辻哲郎、森有正、磯崎新、樋口忠彦、世界内存在、景観内存在、現象学、存在論、デカルト・カント主義

1

私は本年（2014年）『哲学者としての歴史家ブルクハルト』（893頁）を出版した。30年間の宿志を一応実現した。この著作の中でも景観を愛し、景観に湯浴みするブルクハルトという視点を出した。またブルクハルトとバーゼル大学の同僚であったかのニーチェにも、ブルクハルトと彼との強い絆を敢えて強調した。ニーチェは自分が景観の認識者として優れていることをはっきり吐露している。そもそも景観を哲学したニーチェの意義を発見したのはヤスパースである〔Karl Jaspers, Nietzsche, 1936〕。

私はギリシア哲学（ソクラテス、プラトン、アリストテレス）に35年間打ち込み、その後ローマ哲学（キケローとセネカ）に15年間研究路を歩んだ。その間景観哲学を構想し、日本で多分初めて景観哲学の単独執筆本を公刊した。『景観哲学をめざして』（北樹出版 1999）『景観哲学への歩み』（文化書房博文社 2001）の二著である。このテーマの思惟と執筆は今回の新作ブルクハルト書に意外な程に関わりを結ぶことになった。ブルクハルトは景

観愛に満ちていたからである。私はこの夏改めて景観哲学に13年振りに心が開かれる思いになった。スイスやオーストリア、ドイツを40日間旅しての「成果」である。

以下の論述は哲学論であり、哲学を貫くべしの対決姿勢を特に前面に出して繰り広げられる。対決する相手は三人の哲学者である。具体的には西田幾多郎、和辻哲郎、ハイデガーである。そして対決の相手ではなく、同感の相手として（全面的同意のもとではないが、経験という存在性を考える場合新しく関わりの相手として）森有正にも筆を向ける。

哲学は古代ギリシアに紀元前6世紀頃誕生した。しかしギリシア精神の誕生はそれ以前のホメロスの作品、ホメロスの世界においてである。哲学に全く欠けていた景観への心の開きはホメロスに現れていた。これは私の持論である。心と景観の睦み合い・絆は、その後イタリア・ルネサンスそして近世バロック（特にルーベンスの景観画のホメロス性）に至る迄、途絶えてしまったと言ってよいと思う。中世絵画には景観が画かれなかった。

ギリシア哲学の問い掛けと視界は途方もなく深く、原理的であり、その歩みは領域枠にとどまることがなかった。数学も医学も含んで全ての学問諸領域が哲学的に築かれた。哲学は単に領域的広がりをも築いたということではない。換言すると、関心の無尽蔵性ということではない。哲学によって学問全般の足場が掘り起こされ、解答を求められた。自然科学の原理とも言うべき「時間」「空間」「因果律」、数学における「連続」「数の（事物ではない）存在性」、社会科学や歴史学における「理念型」「価値」「時代区分の根拠」、芸術における「創造の何たるか」「美」、ことばの働きたる「意味の展開」、法学における「法の効力」、政治学における「正義」、倫理学の「善」そして「悪」。哲学的問いのほぼ全ては、ギリシア人の問う精神の高貴さに拠っている。医学・医療の原本的考察も哲学者の意識に呼び込まれないことはなかった。私は今回『哲学者としての歴史家ブルクハルト』で、次の通説を打ち破

ることを第一眼目とした。「ギリシア哲学に問われなかった唯一のテーマは歴史である」という通説である。そしてプラトンこそは歴史哲学の開祖であるということを私は力説したことも言及しておく。

自然や人間世界は十分にテーマにされたギリシア哲学であるが、それに対し、ギリシア哲学は景観への考察へは向かうことがなかったのである（しかしホメロスの作品、とりわけ『イリアス』は景観描出の正しく古典となっていることを私は強調しておく）。景観は世界の一切片ではなく、世界が温もりある呼び掛けに満ちたものと思われる時に、世界と一つになって現出するものという捉え方を私はしている。景観はいずれも一世界であり、世界そのものを秘めている。

景観哲学への私の道は、ニーチェに加えてジンメルから大きな刺激を得て歩み出されたものである。この両者に加えてハイデガーの後期の思惟——「建てること、住まうこと、考えること」講演——も私の景観思索には重要な意味を持っている。

景観に関してはここ 20 年程、工学畑と社会科学サイド（特に都市社会学）からも積極的に関心が寄せられている。工学（景観工学）の景観への取り組み方は、徹底的に計測を旨とする実証性の貫徹に立っている。しかし、工学研究者には、人間として工学枠に「収縮」しないあるべき景観（景観美）を巡る思索も同時に働いている筈である。彼らの思索の根本はむしろここにあるべきであろう。社会学的景観学もあるが、これも計測的実証的である。しかし社会とは常に歴史に育まれ歴史的に包まれたものであるから、社会工学、技術工学以上に町・都会の歴史的個性へ視界が広がっている。工学の測定への傾斜と社会学（社会工学）の奥に働く歴史的社會への思いには、各々それなりの哲学的目が働いていることは当然である。しかし技術学ではなく、哲学にはっきり位置を取る者にとっては、そもそも景観とは何であるべきかを技術学批判を行いつつ本格的に根底から突き詰める姿勢が当然である。

景観とは自然と歴史との共鳴であり、住まう場所の独自で開かれた雰囲気である。これをより詳しく示す。景観とは、ひと（個人）が歩いたり、立ち止まったりしている時、そのひとの目を通して身体全体に安らかさを与える空と大地の一部の動くまとまり（bewegende Gestalt）であり、この動くまとまりが自然と文化の共存を伝えつつ、見えないものを湛えて、ひとと響き合う美である。そしてそれによってひとに詩^{うた}わせる聖なる静寂である。これが私の景観哲学二著における景観の定義であった。

景観を考えると、従って空間というよりむしろ場所を考えることである。景観を問うこと、それは景観という存在性（Seiendheit der Landschaft）へ向かうことである。そしてこういう思惟行程は工学的・技術的・社会調査を旨とする社会学では決して本質的に貫かれていない。私がハイデガーとの連関で大きく身を寄せた建築思想家にノルウェーのクリスチャン・ノルベルク＝シュルツがいる。この人物はハイデガーによって彼の「属する」建築学（工学に属する技術学）を脱して、建築哲学者となった。あわせて彼は景観哲学者に深まった。彼は景観に相對することによって最も大切なことは、分析的思考を離れること、芸術的感性を磨くことの教育であることを明言した。景観に心を開かない哲学には科学コンプレックスと基礎^{ベグリュンデング}付けへの責務観念が厳然とあり、感性、芸術性への自信をもった挺身に弱さがつきまわっている。デカルト、ライプニッツ、カント、ヘーゲル、新カント派（特にヴィンデルバントとリッケルトの所謂西南学派）などがこういう傾向を哲学の本道としてしまった。ここに損われている思惟の感性的情味との睦みを景観こそ構築するのである。ハイデガーとジンメルはここに至っていた。

そもそも哲学に芸術（造形芸術と詩作）への愛と畏敬を開いた人、それはハイデガー（特に彼の後期）である。更にハイデガーに目覚めて、「見えるものと見えないもの」「眼と精神」を哲学の最深の課題としたフランスのメルロー＝ポンティが逸せられない。

哲学は科学ではない。哲学のそもそもの課題は人間と世界の縁を根底から問う日常性に徹した思惟である。このことを言葉を換えて表すなら、人間の心（心情）へ理性を固く結び付け、合理性・客観性にのめり込む近代的理性を掘り下げる努力が大切だということである。理性の事物（自己の周辺）を対象化する高飛車さを脱し、情味の呼び掛ける世界（心の外）に向かわねばならない。心はいつでも心ならざるもの、心の外にある広がりや様々の事物と相依相属にある。心は世界と共にあるだけでない。むしろ心は世界であり、世界は心である。世界はカントの意識哲学の陥ったようなものではない。カントの当然視した経験の彼岸とか理念としての全体ではない。私には「今ここにまたあそこにある」という自己の現実存在そのものが即世界である。自己があることに世界が発動している。か弱い今ここに在る我は無尽蔵の世界そのものである。

心はいつも世界という開存性、広がり無限性に支えられ、担われて、心としてある。景観哲学は、決して心の外に広がる世界に測定的に探る目を向ける理性の働きではない。世界を世界ならしめているもの——それは我を我ならしめているものである——に赴くことである。科学的な分析、実証的調査という目線では世界は部分的切片に固定されており、世界の「生命性」は逸せられてしまっている。これは決してロマン主義の発露ではない。ロマン主義は実は合理主義と裏腹でしかない。

我と世界の共鳴に感じて世界の「沈黙の声」を静聴すること、世界が見えない深部で呼び掛けていることにはとすること、このことこそ、景観思索である。ヘルダーリン、ニーチェ、ヘッセに特にこのことを私は見る。「我思う、故に我あり（我思う、同時に《このことで》我あり）」というデカルトの自我宣言は、「我の心は世界を俟って存在する」。根元事態への開眼でなければならない。デカルトの切り返しから真の哲学はむしろ始まる。私はデカルトから哲学は始めるべし以上に、デカルトと対決することが哲学に決定的に大切であると主張したい。個我、他ならぬ自己の確信は、実は自己が世

界と共にあること、世界を分泌して自己があることの悟得^{わかり}でしかない。個我など実はいくら自己の内面を探っても見出されはしない。自己は包まれていること、広がりを呼吸していることで成っている。秘められた自己、そもそも開存性と他者性と切り離されている自己など空想である。

哲学の個別科学と違うのは徹底的に自己を問うことである。哲学こそは領域化された部分的[・]世界——そもそもこれは矛盾であるが——ではなく、世界という動的広がり・深まる存在を掘り起こす思惟である。科学的・学問的問題設定で世界を分割し「住み分けさせ」手堅く客観的に意味付ける姿勢と断固として対決するのが哲学なのである。

こういう哲学の本来性に目覚めた哲学は19世紀までは実は現れなかった。20世紀に到って漸く、それ迄の大いなる傾向たる意識哲学、理性哲学、学問哲学へチャレンジし、人間存在が即世界存在であることへの転換が目指される。それはフッサールを介し、彼との根本的対決を貫いたハイデガーによって達成されたと言うべきである。そしてハイデガーはメルロー＝ポンティによってハイデガーにはないフランス的滋味を加えられて継承されていく。しかし、ハイデガーも後期に至っても、またメルロー＝ポンティにおいても「色あり、芳香を放ち、風味をもつ」世界、深い歴史の響きを発する世界が真に哲学されなかったと私は言いたい。

世界とは科学的に客体化・対象化される存在でないという世界の「秘密」にハイデガー、メルロー＝ポンティでもまだまだ十分に肉迫していない、こう私は考えている。世界を現象学的に問うことは全面的に正しい。しかし世界の存在性の意味がハイデガーの現象学で十分明らかにされるであろうか。疑問も残る。彼の解釈学的現象学から情感[・]の現象学、そして歴史[・]の現象学が更に出てこなければならない。ここにフランスとドイツの哲学精神の「結婚」がある。ハイデガーに関して言えば、彼の前期『存在と時間』で示された世

界の意味付けは、大いに問題が、つまり不十分さが秘められたままと私は言いたいのである。何が問題か。この作品は専ら人間の仕事世界（という味気なさ）を世界としている。旅し、見、改めて自己と対話するという景観との同道・景観世界が彼には見えていない。

『存在と時間』での世界とは仕事のつつがなさの意味連関（展開）なのである。ここには景観を愛でる、景観で心が洗われる、景観で自己を知る、更に景観で人間の歴史存在性、心に響く場所的雰囲気^めを熟視する、こうした「心」は全く出ていない。ではハイデガーの後期はどうか。ひとが場所を創設し住まうこと、この温もりと共に考えることは後期ハイデガーに見詰められてはいる。しかし、この段階でも彼はニーチェに現れている景観と睦み合う幸せには至ってはいない。ニーチェはニヒリスト、ヨーロッパの全文化の批判者という以上の存在である。ひとと景観の絆性を我々にはじめて教えてくれた「恩人」である。彼は自分は「景観の認識の才能がある」と手紙に書いてもいる。序でに言う、ハイデガーにはニーチェのイタリア的明るさを愛でる心がない。イタリア景観^めと言えば、ブルクハルトもニーチェの景観思考の原点である。このことを私は今年公刊した私のブルクハルト書で大いに強調した。

2

ここから私の批判的対決は西田幾多郎へ向かう。現象学はカント的立場、合理主義、意識主義、主知主義と厳しく対決して、世界と共にある自己（我）を究明しようとした。我が国の西田幾多郎も世界と共にある我、歴史的世界に存在する我を徹底的に問い続けた。谷を隔てて西田はハイデガーと相対峙している。尚、私の西田論は『西田幾多郎との対話』（1994）と『アリストテレス実体論研究』（1998）の第6章「西田幾多郎の哲学とアリストテレス——自然、場所、実体、共通感覚——」（322-436頁）に示されている。西田

の世界は彼が力説するように歴史的世界である。ヘーゲルの歴史哲学を真の歴史哲学でないとしている。そして人間の存在性は歴史的性格、歴史的本質性であること、歴史と人間の縁を西田はどこ迄も追究しようとした。そして彼は歴史を過程的、時間的ではなく、場所的であるという全くの新しい考え方を出した。歴史において我は絶対者——西田では絶対者はむしろ絶対無と言い直されている——に出会う、相対する。彼にとって歴史を考えることは即宗教を考えることであった。しかしこの思惟方法は歴史を真に捉えることにはならないと私はかつて批判もした。歴史はあくまで時間性をその存在とせねばならない。

西田は西洋哲学に徹底的に対決した。しかし私に言わせると、彼の西洋哲学の理解ははっきり言って、誠実な学び、丹念な勉強を介したものではなかった。プラトンもアリストテレスも決してハイデガーの場合のように原典の深い鋭い読みには縁遠い表層的流し読みでしか西田には対向されなかった。西田は後年（大学定年近く）はじめて本格的にアリストテレスに心を遙さぶられ、演習でアリストテレスを取り上げた。と言っても、彼はアリストテレスの難解な『形而上学』を一流の注釈書を傍に読んだのではない。ただ独訳と英訳による接近であった。極めて問題的傲慢な読みであった。このギリシアの二大哲学者だけでなく、西田は近世哲学を画したデカルト、ライプニッツ、カント、ヘーゲル、フィヒテとの著作も細やかに読んだことは全くなかったことは確かである。敢えて言うと、「覗く」だけですらあった。自分の考えに引き寄せていわば「自分の影を大哲学者の中に見る」（三宅剛一からの批判）という自己への甘えを西田は払い除けることができなかった。私は言い度い。哲学を生涯の「仕事」とする者は、プラトン、アリストテレス、ケケロー、デカルト、カント、ヘーゲル、ハイデガーは生涯において繰り返し主著をできれば原語によって熟読すべし、と。

西田に戻る。彼は自らの論理を「場所の論理」と呼んだ。それはまた「述語の論理」とも言われる。「述語となって主語とならない」象面の思惟展開

(場所が思惟すること)がそれで意味される。思惟する者なしの思惟、私が思惟するのではなく、思惟自体の無意識的自己展開、思惟の自動自展が真の思惟であることの主張が西田のオリジナルな立場となった。歴史も時間的な変化・発展などではなく、場所的なものである。歴史は個(个体)が絶対者に出会う場所とされた。思惟について更に言うと、真に考えが進展している時、思惟我が、思惟する自己がないという主張がなされた。このことは、真の行為は行為する主体、働きの当の存在者がいないということに通じる。しかし私はこういう西田の主張は西洋哲学の批判と突破には全然なっていないと言いたい。西田は言う、心は働き・作用ではなく、場所・包摂的なものである、と。心は考えている時心ではないという西田の主張は、実は別段独自の創造的なものではないと私には思われる。このところに前述の二つの拙著は対決しているので、本稿では論じない。以下は私の景観哲学的思惟からの西田哲学への批判である。

私は①『景観哲学をめざして』を著したが、そのサブタイトルは「場所を創出する動物としての人間——場所に住む・場所を見る・場所へ旅する——」であった。このサブタイトルは場所の概念こそは私の景観概念、あるべき景観理念の中核になっている。そして場所の概念をハイデガーの世界概念(『存在と時間』での)への批判と西田の歴史や人間の思惟を場所とする考えへの批判から私は打ち出した。

景観の現象と創出を場所の現象と創出から考えてみようとは私はした。また同じ年出版した②『景観環境論——景観美への旅——』の共著(と言っても全体の35パーセントは私の文章であった)はレオナルドの絵画とリルケの景観(風景)論を支柱として景観の発見(景観との出会い)、場所の神韻縹渺たる深さの創造を考えてみた。そして③『景観哲学への歩み』(2001)のサブタイトルは「景観・環境・聖なるものの思索」であった。但しここでの聖なるものは決してキリスト教的な含意など持っていない。リルケ的な開

かれた脱人間的境位以外を意味してはいない。この③は、①と②で十分に書かれていない西田哲学の全思索行程への景観思索からの対決を意欲している。

西田の哲学であるが、それは三つの発展を持つ。1)「純粹経験」期、2)「自覚」期、3)「場所」期である。そして3)は細かく言えば3つに分けられるが、このことは今は触れない。

私は拙著①、②、③において、①では西田の場所の考え方・論理に同感し筆を進めたが、③に至って私は西田の「純粹経験」以来の思索展開が単に世界ではなく、「色あり、音あり、我々を包み、我々の心と同道し、心となつて『発酵』している景観」にもっと密なる絆を結ぶべきであると主張するに到った。つまり私は西田初期哲学のキーワード「純粹経験」に異を唱えるようになった。

西田は「純粹経験」(主もなく客もない主客一如の境位)を、中期において「自覚」へ移行させ、更に後期に①「純粹経験」と②「自覚」を包む③「場所」に到った。西田にとって「場所」は歴史であり、場所としての歴史は絶対者の我(相対者)呼び掛けそのものとされた。場所の思想で西田は自らの哲学の完成に行き着いたと言明する。私は私の景観哲学から③の西田の主張を批判したのである。

「純粹経験」期において「純粹経験」としての具体的中身は、恐らく事物・事象(Ding und Sache)を包む漠とした雰囲気である。一切が視点や方法や吟味や反省や徹底的究明の意気込みなどに取り込まれることなく、「存在している」とすらも言われない無的なものの展開、それが純粹経験である。しかしこの境位は束の間の、すぐ破られてしまうものである。私は言いたい。見る自分がなく見ている、聞く自分がなく聞いていることが本当に滋味深く生ずるのは、人間の社会の仕事、用向き、競争、計画、決断等とは違う景観との出会いにおいてではないか、と。しかも純粹経験が方法や構えて処理的に当たる意識活動とどう関わるのかということが西田には問われないままになっていたと思われる。

歴史的世界は実は景観としての世界と深い絆を持っているのではないか。歴史的世界は問うことで出現するが、他方、景観の世界は見られ包まれてここに在る世界である。歴史はひとを不安な恐怖にさせもする。しかし景観はなごみ、温もり、出会いの喜びが満載されている世界でないか。無論、歴史は悲劇、戦争、人間の救い難さの「舞台」であることは言う迄もない。

自覚も自己を包み自己に呼び掛けるものへの感応がむしろ根本にあると私は思う。自己ならざる者に浸透されて心があること、この感応が自己究明を支えている。自覚とは他を介しての他ならぬこの我に至る思惟以外のものではない。書物や他者との対話で深まるだけでなく、景観そのものを表出している場所（の場所性）との声なき「対話」が自覚に必要でなかろうか。

西田はカントの反省の立場を真の反省ではないことを突く。「我ならざるものが我において我を知る」と彼は述べる。我が我を知るという我が客観や対象に対極する主観や意識になっている立場では自覚はないと彼はする。我ならざる我を切り崩す他なるものが我を通して働くことが成立して、真の自覚が成立することは西田の言う通りである。この他なるものとは決して単に人や社会や歴史という他者ではなく（だけではなく）、我が出会う景観という場所・全体的雰囲気にも認められるものではなかろうか。

西田は景観経験に「秘められている」自覚性そして自己脱出へ全く思いを致すことがなかった。自己を包む温もりという場所性、場所の経験から改めて自己の本然が現れてくるということが全く考えられていない。

西田にとって最も具体的世界とは自然（的世界）ではなく、歴史（的世界）である。ひとの自覚（我を知ること）は、自己が歴史において存在することそして歴史の中で汝（自己と出会う者）に直面することである。これはハイデガーにもつながるところである。それだけではない。西田は「歴史全体を汝とする」ということを述べている。そして我の自覚は単に個たる我の業ではなく、「我の自覚は世界の自覚である、世界の自覚は我の自覚である」と一歩踏み出されている。それはメルロー＝ポンティにも通じ、正しく真理で

ある。

しかし景観が我を包み、我に呼びかけ、我に対する汝となることにこそ先ずいて、或いはむしろ第一義的に世界が存在し現出していると言うべきである。西田の歴史的世界は景観（的）世界につなげられねばならない。景観は人間社会に一般的なざわつきがない。物言わぬ雰囲気である。しかし建物が、街の小路の醸し出す歴史性が十分物を言っているのである。既に過ぎ去った時代は時間を貫いて今そこに息衝いている。そして景観は自然と人為の睦み合いとしての深い安息感をひとに与えてくれる。歴史にはそれがない。ここを改めて考えることから、我々は西田哲学の全行程を吟味すべきである。

住まうこと、旅すること、新しい出会いや再会が呼び掛ける深さを味わうこと、自然と町の調和を熟視すること、ここに目が開かれてこそ、実は自覚ということと言えるのではないだろうか。

西田の初期の中核概念たる純粹経験は、純粹という形容部分に余りの強度が掛かっている。経験（そのもの）とは何か、敢えて森有正を出すと、体験と対立する経験とはどういうものか、とにかく西田には経験（身を以て悟得する）とは？という問いが外されていた。

骨身に沁みる・心底に達する出会いこそ経験と思われる。西田にはメルロー＝ポンティの「沈黙の声」を聞くべしということが分からなかった。『善の研究』でも早くも西田には「無になる」禪的境位が優越していた。経験論・経験主義の域を真に出ることは西田にはなかった。

西田には経験が理性的判断とか科学知に遇された嫌いがある。以下、尚私の西田批判を示す。西田の純粹経験は経験の沃野、その中に「遊ぶ」心の弾みを厭うものである。既述したが、彼は余りに宗教的、更に一層詰めれば、禪の仏教の境位に吸収されている。経験が広く世界を世界する（ハイデガー）、経験が世界を分泌するといった現象学的な思惟が西田にはなされなかった。「見えること」「見えていること」が直接に感覚に入り、情味に溶かし込まれて「心中」で発酵し、新しい感銘となることがどんなに人間存在に酵素的で

あり、更に決定的であるか、西田には全く捉えられなかった。西田に森有正性そしてメルロー＝ポンティ性があればと思うのは、無理な要求であったであろうが。

西田は現象学を貶視したのは極めて残念である。彼はしきりにフッサール現象学のキーワード・中心概念のノエシスとノエマを多発する。しかし、何処まで彼がフッサールを、フッサールのドイツ観念論（主知主義）への対抗の意義を捉えたかは疑問である。そして西田はハイデガーの現象学を頭から人間中心主義と極め付け（シュルツ Walter Schultz はハイデガーの『存在と時間』を人間中心主義でないとはっきり指摘していた）、一顧だもしなかったが、もっと心の開きがあったならばと私は思う。彼が余りに禅的仏教に包まれていることが、ハイデガーの現象学への軽視を彼に採らせていたと言える。ハイデガーは人間中心主義を撥ね除けようとした現代ヨーロッパの唯一人の哲学者である。そしてそれはメルロー＝ポンティにはっきりと継承された。ハイデガーは、西田のヨーロッパ哲学批判以上にヨーロッパの全哲学を批判したことは誰もが肯うところである。西田はハイデガーの現象学を十分心を込めて味読しなかった。ハイデガーが満を持して向かった決意の大胆さと批判の細やかさは西田には見えなかった。ハイデガーの現象学は決して人間中心主義ではない。確かに後にハイデガーは『存在と時間』が人間存在論にとどまり、端的な存在論に到っていないことを述懐している。しかし存在論に向かうには先ず基礎的存在論という人間の存在性の究明に向かうべしとは、そもそも彼の覚悟とそれに基づく予定行程であった。存在論が既に『存在と時間』でしっかり彼の本来の課題とされていたのは明らかなのである。西田は自分が到達したと自負している禅宗的哲学から西洋哲学全てを、つまりプラトンとアリストテレスからハイデガー迄ことごとく人間主観とか対象的思惟とかのレッテルを貼って済ませたのである。この西田の西洋哲学への高飛車な評定（貶評）は禅仏教を最終的拠り所とする弟子の西谷啓治、この西谷の弟子上田閑照にも継承されてしまったのは残念である。

こう言っても私は決してハイデガー一筋ではない。ハイデガーにはメルロー＝ポンティの「見えないもの」の思考とニーチェの景観的思考が弱い。私に言わせると、世界の景観性こそが第一義的世界である。世界は住まわれるもの、温もりのあるもの、心と常に同道するものである。ハイデガーは世界と人間の感性の共存性、伝統や歴史の持つ景観性との縁を哲学的に十分掘り起こしていない。

私は景観、景観としての世界を考えるに際して、ヘルダーリン、リルケを常に心に置いている。両者は最も深く景観を詩作化したと私は見る。ハイデガーはこの二人を哲学思索の基点にその後期でしたが、まだ十分景観の存在と現出に向かっていない。

3

ここから西田論そしてハイデガー論を一応離れて、私自身の景観哲学を鮮明にさせたい。既述のように、私の景観哲学は場所論的な視界を貫くものである。場所の温もりから世界を呼吸することを私は特に景観愛と形容する。

特に念頭にあるのはニーチェである。ニーチェとスイス、就中エンガディン地方、ニーチェと北イタリア（ヴェネツィア、ジェノヴァ、トリノとその周辺の小邑）の深い関わりこそが景観愛について大切と思われる。

私の景観哲学は一定の場所と広い世界との結び付きを中点としてこれ迄構想されてきた。既述したが、この構想は既に二つの単独執筆本と一冊の共著でかなり哲学的に深まっていると自負している。そしてこれら三著から13年後の今、私はことばの熟成を、ひととことばの絆を、そもそもことばの真の生気の出現を景観愛（Landschaftsliebe）そして場所愛（topophilia）からこそ生ずるものとして改めて考えている。ハイデガーは人間存在をことばへの途中（Unterwegs zur Sprache）として規定したのは周知のことであると思われる。このハイデガーへ私の景観とことばの絆構想をつなげたいの

である。しかもハイデガーへの何らかの私の批判も込めて。この私の思索行程は、本稿ではまだ示すことはしない。次回にのぼしておきたい。ただ舞台裏を敢えて告白するなら、この構想が濃くなったのは、今年公刊したブルクハルト書 893 頁を書き上げたことによる。私は公刊後間をおかず、森有正と小林秀雄を久し振りに開いた。森では『木々は光を浴びて』（特にその中のタイトルと同じ章）である。小林では『本居宣長』を読んだ。そして森と小林から——小林というよりも本居宣長当人の言語考察から——大いに景観の私の理論組み立ての刺激を得た。これらのことは別に論ずる。

私の景観哲学は人間の文化（自然を包む文化）の一領域として、医療、環境、言語、芸術、法、国家、倫理と並立しているもの、同値なものという分立において（哲学の一部門として）景観を考え論ずるものでないことは、これまでの記述がはっきり示している。

景観こそは人為、歴史そして自然を深い連結性で包み込んでいる。ひとの知の展開、知の充実を、否、一切の生き方、自己造形を支えているものである。眺められるもの、静かにひととその心を迎え容れるもの、ここへの素直で敬虔・畏敬な思いで対面できること、真の人間の心がここで開かれる。景観の温もりの感得はブルクハルト（彼については今回の拙著にて論じられている）、ニーチェ、リルケにおいて、彼らの精神となっている。「若き時旅せぬ者は老いて語るものなし」はかの『花伝書』の世阿弥の残した言葉である。私はフランス文学の大家河盛好蔵がこれを引いているのをかつて読んだ。私は今もほぼ毎年夏ヨーロッパを 40 日間以上旅している。この旅で今年思った。上の言葉はむしろ「老いても尚旅せぬ者は若き日の旅の数々の思い出を熟させること^{あた}能わず」と言い直すべし、と。

先述したところだが、現象学は決して人間中心主義でない。現象学の創設者フッサールにあっては、科学的目では主体性（自己性）を生命とする人間意識が死んでしまうことの力説により、飽く迄も意識が、意識的存在として

の(枠内の)人間が問題であった。その欠陥をハイデガーは見逃がなかった。ハイデガーはフッサールの克服、現象学の存在論を意欲した。「モラリスト」、つまり人間論中心の国フランスにおいても、メルロー＝ポンティは『知覚の現象学』期から後期に移ると、肉の存在論という完全に意識主義を脱した思惟に到るようになる。心と物の対立、心の物への一方的優位の否定、見えるものは同時に見られているものであることの発見。後期メルロー＝ポンティはハイデガーの決定的影響に服した。ここに20世紀のドイツ哲学とフランス哲学の共通課題「人間中心主義(ヒューマニズム)を越えた存在論」への深化が現れている。

先に言及したノルウェーの建築哲学者ノルベルク＝シュルツは、ハイデガーの「世界内存在(In-der-Welt-sein)」から「景観内存在(Being-in-the-Landscape)」という語を編み出した。私の景観哲学は彼のハイデガーを一步深めたこの視界と概念に天啓を受けてスタートを切った。私の西田哲学への批判もこの天啓に端を発した。とは言え、ノルベルク＝シュルツは哲学のよき意味での思弁性、執拗な掘り下げ、つまり Denkkraft に今一つである。無論「景観内存在」の「内(in)」は、ハイデガーの場合と同じく「共に(mit)」であることはノルベルク＝シュルツでも承認同意されている。

問題と思うのは、ずばり言ってノルベルク＝シュルツの上の「景観内存在」の新しい概念について、それはハイデガーの「世界内存在」への同意と感銘にとどまっていはいまいかということである。この新概念は『存在と時間』期のハイデガー批判へ向かっていないと私は思う。つまりハイデガー後期の Bauen Wohnen Denken 方向への共鳴が、彼の景観哲学思惟には弱いのである。彼にはハイデガーを越えてハイデガー的に掘り起こす力が極めて細かい。

景観は機械的計測と分断による診断で非人間的に現出させるものではない。ひとの心は根本的に景観を「地」とした「図」である。心は景観場を介して

自然と歴史と文化を包み、詠う。ことばは景観との交流・対話において真の命^{いのち}に目覚める。ニーチェは座右の銘として「書物を収集すること」と共に「景観を収集すること」を挙げている。ニーチェは、狂気に陥る前年まで南東スイス・エンガディン地方の小邑シルス・マリアに連続5年夏の3ヶ月間滞在した。そして朝な夕なな散策において身体で世界と交流し考えた。彼は「身体を大きな理性」と呼んだ。ニーチェの最後の思想・永劫回帰思想はシルス・マリアの日々に閃いた。

私の景観哲学はスイスの次の三つの村を基点・「観測定点」としている。
 ニーチェの愛したシルス・マリア、リルケが「太古の声」を聞いたと言うソーリオ、ヘッセが40年間亡くなる迄住んだルガノ湖の高台モンタニョーラである。ヘッセは「自分は貧しいときも、ただ住まいを包む周囲の景観だけには贅沢をしてきた」と述懐している。素晴らしいではないか。

私は住まうこと、旅すること、見ること、考えること、このことへの問いを景観哲学的思索の支柱としている。

4

ここでメルロー＝ポンティについて更に少し長く触れたい。メルロー＝ポンティは主著と目されている『知覚の現象学』で、それまでの哲学史の長い歴史で全く見詰められ掘り下げられることのなかったテーマ「生きている身体」(corps vivant)・「生きられている身体」(corps vécu)に向かった。こういう身体は客体でない、第三人称的に捉えられない身体である。私が世界へ差し出している身体、私にぴったり内属し、私に常に内感されている身体である。そもそも見るものが成り立ち、見るものが考えることにつながっていく身体である。この身体は世界の多彩なそして響く豊かさに接触し連結している。世界はカントが意気揚々と打ち上げたような理念(人間経験の及ばない総和・全体)などでは断じてない。この根本的批判はハイデガーによっ

て果たされた。私が在ることと一体として世界はここにある。広がっている。身体を持つことは身体に心が帰属、否、従属すらしていることである。世界が世界としてあること、この了解を心に教える基点こそ身体なのである。

メルロー＝ポンティは、ひとが何かを見る、ひとに何かが見えるという事態の成立は、感覚(sensation)の一つとしての視覚によっているのではなく、他の感覚も巻き込んだ、他の感覚と連結している知覚によっていることを先ず説いた。このことは、何かが目で捉えられているのは視覚ではなく知覚(perception)によるのだ、と言い直される。知覚は感覚(sensation)のような部分化・要素化されているものではない。しかも知覚は知性(entendement)のごとく経験の現場を離れた全体展望・抽象的一般化の働きでもない。我々が事物を見るということは意味付け(signification)である。すなわち、事物が置かれている世界、事物がその中で意味を発している世界、個々の事物が既に表出している広い世界の意味付けである。或るものを見ることには、その或るものを常に包み、その或るものをその或るものたらしめている雰囲気を理解することが随伴している。見ること、この行為の世界全体への密なる結び付き、見ることに秘められた高度の意識性、つまり意味の読み取り、ここへメルロー＝ポンティは一路哲学思索を傾けた。彼の敵対者は(ハイデガーにおいても然り)特にカントであった。

身体は、ひとが世界と関わる決定的な「基軸」(pivot)である。そして世界は身体と相乗的の共存者である。世界はあるというよりも現れである。現れは全面的でない。常に部分的・一面的である。視角や関心の限界に拘束されている。そしてこれこそは世界の一種の身体性を示している。なぜなら、身体という或る位置に立つものからは部分的にしかものが見えない。身体の全面捕捉など不可能である。世界の現象は身体の現象に織り込まれている。身体は世界の事物と同じ生地(tissu)で作られている。

メルロー＝ポンティは見ること、見えることに関して三期の展開——深化

としての展開——を示した。第一期『知覚の現象学』は第二期『眼と精神』へ熟していく。『知覚の現象学』では感覚の本当の^{ありかた}存在性はより広い知覚であることが説かれた。次の『眼と精神』では見ることが芸術（特に絵画）において一層鋭く深く捉えられた。平凡な俗人が景観や事物を見るのと、天才的創造力を持つ芸術家（画家や彫刻家）が事物や景観を見て作品にもたらしことは全く違う。芸術家が描き出すのは、事物というよりも世界である。芸術家は事物の深さを捉える。このことは事物が世界を表していることである。事物は事物を表す以上に世界の一表現である。このことが力強く叙せられた。

世界は、この第Ⅱ期のメルロー＝ポンティによって厚み（profondeur）であるとはじめて表現された。画家はキャンバス上に世界の世界性としての厚みを現出せしめるべく努力している。画家の視覚は世界を表象することではない。世界は一個の見られるものと化されねばならない。このことで、世界の世界自身への集中と帰還（concentration et venue à soi）を画家は実現する（L'Œil et l'Esprit, p. 69）。これこそが絵画の本質を成す。画家は決して自分の思い（想念や構想）に籠って、独自性に縋って、また自信満々で外の世界を絵画とするのでは断じてない。むしろ画家は自己の思い（観念・意識）を一步踏み出る。画家の召命とも言うべきものは、通常の目、我々凡人の曇った目で見られ、「しょんぼりしている」世界を嬉々とさせ、世界を真に根付かせることにある。これは世界の救済である。一步このことを突き進めて言うと、「ものが我々を見ている目」を露にすることである。我々が本当にものを見るということは、ものが我々を見ていることに反応し、対応していることである。

世界の秘奥、秘密、世界という厚み、世界の無尽蔵性そして世界の多を活かす有機的・生命的一性、これは芸術家を俟ってはじめて開示され我々に「贈られて」くる。

メルロー＝ポンティの遺稿で亡くなってから著作となった（第三期の）『見えるものと見えないもの』は、彼がハイデガーの後期の思索路に定位し

て一層突き進んで「見えること」を考えた哲学日記である。『眼と精神』における厚み (profondeur) がこの第三期では「見えないもの (l'invisible)」と言い直されてきた。メルロー＝ポンティ哲学の完成であった。

『知覚の現象学』は確かに主知主義 (カント) や経験論 (ヒューム, ロックなどイギリス哲学) 批判をし、それに終始した。知覚や知覚で現れる世界が人間の存在性の意味とされたが、しかしここではひととして身体が世界から切り離されていた。事物や世界が知覚によって (一方的に) 意味付けられるものとされていた。知覚する主体が事物や世界に優位に置かれていた。この段階では、世界は主体の身体的投企 (projet corporel) であるという把握にとどめられていた。この点ハイデガーの『存在と人間』(彼の初期) は決して主体や人間存在にメルロー＝ポンティのように収まってはいなかった (先のシュルツによる)。

『眼と精神』という第二期思想にあって、身体が知覚を包むもの、世界成立の軸とされたことは既述したところである。そして遺稿『見えるものと見えないもの』では、主体の脱主体化が目指される。主体や意識の持つ事物に対する優位が根本から否定された。世界を分有すること、世界の存在を分かち与えられること、このことの悟得で自己が世界を知ること、世界の奥、厚みに心が開かれることが実現する。これは「世界が世界へ到来すること (la venue à soi)」とされる。ハイデガーでは世界がまだ真の生彩 (Lebendigkeit) を欠いている、ここから世界を救うには世界の身体との同質性を捉えるべし、これがメルロー＝ポンティの本意なのであり、フランス哲学風にハイデガーを越えたことでもある。

芸術は世界の真理を露にする。世界との本当の出会い、平凡な日常で自己の掛け替えのない命^{いのち}を消耗している一般人には閉ざされている。ハイデガーもそしてメルロー＝ポンティも「人間いかに充実した生を送るべきか、自己を包む世界を深く味わうか」という倫理的問いを提示していることではよき友同士なのだ。実はラスキン (『近代絵画論』) も、芸術は美でなく真理

を開き示すものだ、と述べていた。

「我から世界へ」（デカルト主義）を「世界から我へ」と逆転させたことにおいて、メルロー＝ポンティは驚く程ハイデガーに近い。そもそもハイデガーの世界を巡る思索、ことばを巡る思索は、共にドイツ以上にフランスに共鳴と感銘を与えた。これはヨーロッパ精神史の大いなる出来事とすら言ってもよい。ドイツでハイデガーのことばへの思惟としての哲学をハイデガーに「肉迫して」継承した者は、私に言わせると、唯一人ガダマーである。ガダマーの『真理と方法』（Wahrheit und Methode, 1960）は、いつも私の座右にあり、時々開く一書である。

「世界から我へ」向かう、ここにこそハイデガー、メルロー＝ポンティそしてニーチェがいる。私はニーチェ哲学の midpoint に彼の景観思索を置くものである。本当の主体の働きは我が主動的に働くことではない。我に基点を有する働きではない。世界が主観（主体）に「丸め込まれて」生気がなくなっている状態を脱して妙なる声なき声、音なき音を醸し出すとき、それに同道する主体が主体である。ハイデガーは「人間は存在の牧人」（Hirt des Seins, 『ヒューマニズムについて』）と言った。メルロー＝ポンティ的にこの語を改鑄するなら、人間は「世界の牧人」（Hirt der Welt）である。科学的主観主義（そのまま科学的客観主義）で傷ついた（押さえつけられた）世界を救うこと、世界する（welten, ハイデガー）ことを世界に与えることこそ大切なのである。ヘルダーリンもリルケもそしてヘッセも住もうとしたのはこういう世界である。世界とは秘められたものであり、そして「自らを」語り出すものである。数量的、計測的に固定構造化し、部分連鎖でつながられている世界、科学の対象に沈黙させられ取り込まれた世界、「物言わぬ」この世界を蘇生させることこそ詩的思惟（Dichten-Denken）である。景観哲学の思惟方途である。身体とものは、この二つの奥にあるものへの裂開（déhiscence）である。

「見るもの」（le voyant）は決して外側から「見られるもの」（le visible）

に働きかけるのではない。メルロー＝ポンティはこの両者、すなわち主体と事物を包む「本当の原理」(Ur-arché)が存在すると言う。そしてこれを「視覚性」(visibilité)と呼ぶ。視覚性は自己とものの間柄性(和辻哲郎)である。主体の見るという働きは一方的な能動性ではない。見ることが成就すること、それは目を凝らすことではない。見る者が常に同時に「見られるもの」であることに拠る。「見る者」と「見られるもの」の転換性(réversibilité)にこそ見えることが成立している。

先に「本当の原理」(Ur-arché)とメルロー＝ポンティに名付けられたものは、更にシェール(chair・肉)と言い直される。このシェールの概念は、私が長年(35年)打ち込んだプラトン哲学中とりわけ難解な作品である『ティマイオス』に出てくるコーラー(χώρα)に通じている。コーラーもシェールも共に理解がとても難しいものである。

シェールとはいかなる存在か。シェールは物質でも精神でもない(ここにメルロー＝ポンティのベルグソンとの結び付きと批判がある)。そしてそれ自身のなかに堅固に他に依拠しないもの、すなわち実体でもない。世界とはメルロー＝ポンティに言わせると「普遍的な肉」(chair universelle)である。そして彼はシェールは何であるかを巡りギリシア語のストイケイオン(στοιχεῖον)を持ち出して論を運んでいく。ストイケイオンの動詞 στοιχεῖωは隊列行進するという軍事用語である。そして名詞は元素を意味する。しかもデモクリトスの言うアトム(最小の物質)ではなく、水・空気・土・火の四つをストイケイオンであると彼は規定する。

「見えること」の成立につき、最晩年のメルロー＝ポンティが強調したところを引いておく。見る者と見られるもの(主体と客体)は転換し合う。「見ること」・「見えること」とは、実は誰が見ているか、何が見られているのか「わからない」(はっきり区別できない)事態なのである。こういう対立のない視覚性がシェールと呼ばれる。見る者と見られるものは、シェールという奥行き・深層(profondeur)の上に張られた薄膜(pellicule)で

ある。

メルロー＝ポンティは丁度プラトンが場所を幾つもの比喩を繰り出しているごとく、次々と言い方を変えてシェールを表現している。「受身した原理」(principe incarné)、「大地」(Terre)、「存在」(Être)、「事実の事実性」(facticité du fait)、「生の存在」(être brut)、「野生のロゴス」(logos sauvage)、「存在の原型」(prototype de l'Être)、「客体と主体を司る中心」(milieu formateur de l'objet et du sujet) などがある。

プラトンは『ティマイオス』で場所を以下の7つの比喩で示している。(1)乳母のごときあらゆる生成の受容者 (ὑποδοχή), (2)黄金, (3)被刻印体, (4)母, (5)よい香りのする軟膏を作る基となる液体, (6)生成するすべてのものに座 (ἔδρα) を提供する場所, (7)自己の中へ入ってくるものどもに震動を与える容器 [拙著『プラトンをめぐって』(1995) の第6章がここを詳論した]。

このメルロー＝ポンティの哲学思索の至った頂点は、そもそも我々が考えること、更に自覚すること、否、話すことですら主と客、我と我が包み照らし出そうとするものとの関係につながっている。西田幾多郎の「世界の自覚は我の自覚である。我の自覚は世界の自覚である」とか「万法来たりて我を照らす」とか「ものとなって見、ものとなって考える」といういわゆる西田哲学の要はそのままメルロー＝ポンティにも合致する。但し、西田は(現象学のかつ現象学を抱き込んで)ここを深めなかった。西田とメルロー＝ポンティが特に対決し克服した対手はデカルト・カントの主知主義であった。そして両者はハイデガーに強く連なっていることも理解できる。ハイデガーとメルロー＝ポンティには造形芸術論(絵画と彫刻論)がある。更にハイデガーには詩論もある。他方、西田は具体的な思惟が見られない。彼はヘーゲルの思弁性を脱していない。ハイデガーはこれが達成されている(無論メルロー＝ポンティにも)。

5

私はギリシア哲学から本格的に哲学研究に向かったが、この方向に私が向かい得たのはハイデガーのギリシア哲学を深く究明する力への感銘が決定的であった。そして私はギリシア哲学からローマ哲学へ軸足を切り換えて、その後キケローとセネカを中心に著作を9冊著してきた。ローマ哲学と取り組んでいる時は、ハイデガーがギリシア哲学とは違ってローマ哲学に完全否定的であることに不満、否、むしろハイデガーの至らなさすら私は常に思っていた。ローマの存在、ローマの精神史、文化諸領域がその後のヨーロッパの全体、全歴史を支えている豊かさと方向付けは到底ギリシアの比ではない。驚くべき影響決定的感化がローマからヨーロッパに及んでいる。ハイデガーのローマ貶視は彼のヨーロッパの全哲学への妥協のない拒否、徹底的批判に相乗している。ここにはハイデガーの偏屈さ（田舎人ハイデガー）がある。

ところが私はギリシア研究からローマ研究に移り始めた頃（50代半ば）、景観を哲学の従来ほぼ目を向けられなかったテーマとして改めて問うべきものと気付き始めてきた。それは、私がヨーロッパに度々旅行し、「どうしてヨーロッパの町並・景観はこのように美しく歴史の深さを表しているのだろうか」といういつも感じた思いであった。この思いはマックス・ウェーバー研究者内田芳明にもはっきり出ている。そしてハイデガーの後期の論集『講演論文集』（Vorträge und Aufsätze, 1954）を大学院生以来30年振り（50代半ば）に開いた。そして私は、哲学は近代合理主義（デカルト、カント）、ドイツ観念論（ヘーゲル、フィヒテ）、人間学（シェラー）、意識の現象学（フッサール）を離れ、生きる人間の景観と景観美に抱く心の安らぎと同道すべきとしみじみ思うようになってきた。私は常に哲学に自然科学コンプレックス、社会科学との結合を見、不満であった。ハイデガーを介してヘルダーリン、リルケそして景観詩人でもあるニーチェの思索に心動かされるように

なった。人間は景観に包まれ、景観と睦み合う存在者である。このことは、人間は「環境存在者」（動物）ではないということである。

景観は単に或る場所に住まうだけでは生じない。つまり意識にのぼってこない。一種の旅人性を介さなければ、つまり訪れた場所への感銘がなければ「現れ出」ない。場所性（Ortschaft）・旅すること（Wanderschaft）の統一が景観を成立させる。景観はこのように空間と時間の統一が生じている。ハイデガーを読むとつくづくこのことが伝わってくる。

次の156頁に科学論的人間論（＝宇宙論的人間論）ということを出した。科学の示す知見とその応用技術化を軽視したり無視することは出来ないのは言う迄もない。しかし人間がとにかく人間としての生の深さ、自己の精神の熟成、今ここにいる根源的事実を哲学することを疎かにして、科学の示し出した成果に足場を取って人間論を構築することは如何であろうか。次の文言は私の恩師の一人で科学哲学で幾冊も専門書を出版した哲学者のものである。氏は「哲学を専攻した者は、単に哲学書を原文で読む訓練をするだけでは足りない。現代の科学（宇宙科学、物理学、生物学、数学）の最先端の成果に一応の理解を示す努力をすべきである」と我々（大学二年生、氏が我々のクラス担任であった）にいつもクラス会などで発言していた。私は全くそれに同意し服すことはできなかった。

担任教官の期待に沿えず、ギリシアのプラトン、アリストテレスそしてローマのキケロー、セネカを50年学び、古典哲学書12冊出版してきた。その間景観哲学で共著一冊、単独執筆本二冊を著した。そして今年2014年歴史家ブルクハルトを哲学者として捉えようと意欲した新作（893頁）を上梓した。私の哲学路は全く氏と袖触れ合うものがないまま、氏は数年前亡くなった。しかし氏への「反撥」、異なる道を私は行こうという思いがあったお蔭であったことは事実である。ここで氏の現代人間論の展望についていささか長くなるが私は敢えて引用したい。

現代世界における機械文明の圧倒的実力を目前に見ると、近代西欧科学の定礎した人間観のもつ比重の大きさがよくわかる。それを主題とすることなしには、現代の人間論を論ずることのできないのは当然である。……

哲学的宇宙論の欠落は現代の不幸であり、人間論をも不毛にする。人間論と新たな宇宙論との統合が要望される。この統合の理念のもとで行なわれる宇宙論的連帯への決意は、人類による。人類自身の自己管理という道徳^{モラルディ}を確立するための引金の役を果たすにちがいない。……科学者自身の自己管理（遺伝子工学的操作を氏は念頭に置いている——角田補記）を実現することなしには、十全を期しがたいであろう。……民族、国家、階級の特異性も、真に開かれた人類愛のもとでは、決して滅却されることはなく、かえって適切な仕方^{モラルディ}で賦活されるであろう。具体的普遍を本質とする、きたるべき統合的人間観の樹立のために。〔永井博「現代人間論の展望」古田光編『ヨーロッパにおける人間観の研究』未来社、1982、365-6頁〕

私はこうした科学論に完全に足場を採る「人間いかに在るべきか」論に全く同感したこともない。またできない。詳述はできないが、ノルベルク＝シュルツはノルウェーの建築学者・建築哲学者であり、町並景観を尊び愛する景観哲学者である。彼は科学的思考、事実の客観化計測化を思考の根幹とする現代的思考の危険を指摘し、彼本来の専攻建築工学に明確な異議申し立てをしている。そして彼はハイデガーによって開眼して哲学的思考に向かった。ハイデガーが特に現代を問う軸としているヘルダーリンに彼も同様思いを寄せる。そして彼はヘルダーリンの言う「詩人として住まうこと」を深く見詰めて、建築や景観を問うべしと力説する。「事実」を第一義的に立てて考えることは実は分析的思考ではなく、単に擬似分析的思考でしかない、こうノルベルク＝シュルツは科学批判をする。これは私の永井への反論に通じる。尚、吉本隆明が経済学をこのヘルダーリンの究極的な立言に立って考えていたことを私は2ヶ月前知って驚いたものである。

私が今回著したブルクハルトは、20世紀が人間性への悪魔的所業の避け得ない激流が現れることを予言できた。技術的世直し、科学的客観的人間観はずばり言って悪しき啓蒙主義である。しかし啓蒙主義の当時、つまり18世紀（特にフランスの）の多彩で豊かな人間認識、自然科学と精神形成（精

神科学とは言えないものの)の共鳴, 相補性が先に取り上げた科学的宇宙論的人間観にはどこを探しても見出すことはできない。現実がまた近未来が更に遠未来がいかなるものであり, あるであろうとも, 人間の生, 充実した中身の厚い人間的存在性は科学理性, 科学とのみ手を結ぶ理性ではなく, 感性的理性, 美学的理性, 味わう理性が考え詰められねばならない。

ここで, 突飛であるがバウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten 1714-62)を出したい。彼は美学の創始者として誰も知っていよう。師のヴォルフ同様, スコラ的な学校哲学に属する一人として私はこれ迄彼の美学を全く開くことがなかった。今度ブルクハルト論を出版するに際し, 精神史という私の立場, 手法の師とも思っているカッシーラーの『啓蒙主義の哲学』(Die Philosophie der Aufklärung)を再読した。そして最終の第七章「美学の基本問題」で, バウムガルテンがごりごりの合理主義者, 概念分析に終始するスコラ学者などではなく, 科学認識に決して包み込めない美の世界の認識を実によく捉えたことに私は感心した。自然的世界に還元できない美の世界, これこそが私に言わせると, 景観の世界である。自ら詩を取えて作って詩人の境地を理解しようとしたバウムガルテンであるが, 彼に私ははじめて心引かれた。ここでカッシーラーのバウムガルテンにつながっている言葉を引用したい。

美学は感性的な現象に身を委ねるものであり, そこからはまったく別種のもの, すなわち現象の「根拠」へと進むことはしない。なぜならば根拠へさかのぼるこの(=自然科学的)やりかたは, 現象に含まれる美学的内容を説明するどころか, それをまったく破壊してしまうからである。たとえば或る景色から受けた印象を人に説明する際に, その風景を個々の構成要素に分解し, そしてこれらひとつひとつの構成要素に対し, たとえば風景を地質学的用語で記述するというようにして明確な概念をあたえようとする人は, なるほどそれによって新しい自然科学的認識を得るかもしれないが, この認識のうちには風景の「美」はこれっぽかりも含まれていないのである。その美は, ただ風景をまとまった全体として純粋に直観し考察することによってはじめて捕捉される。……それゆえわれわれはこの光景を眺め楽しむうちは学問的省察と概念的究明の立場からする「根拠」への問いをすべて忘れてしま

うのである。われわれは現象の効果それ自体に注目してそこに止まらなければならず、さもなければこの現象はわれわれの手のあいだからすり抜けてしまうのである。『啓蒙主義の哲学』中野好之訳 紀伊国屋書店 1962, 427 頁)

6

私の景観哲学形成にハイデガー、ノルベルク＝シュルツに続いて強い刺激を与えてくれたのはフランスの哲学者バシュラル（Gaston Bachelard）である。彼は上に私が引用したカッシーラーのバウムガルテンをまとめた文言に全く一致する主張を示している。「場所愛^{トポフィリア}」という造語で有名なバシュラルである。彼は元来科学史と科学哲学担当のソルボンヌの教授であった。その彼がやがて科学史や合理主義史の研究と縁を切ることになる。科学的思考のうるおいの無さ、ほのぼのとした生の温かみの無さに彼は嫌気が差し、現象学的思惟に転向したのである。彼は詩的イメージ（l'image poétique）の現象学の開路者となる。先に名前を出した私の恩師の永井にはこういうバシュラル性（科学思考で壊されてしまうイメージ）というものの心の開きが全くなかった。イメージとか構想力に三木清の『構想力の論理』の読書によって次第に心が揺さぶられていった私には、永井の科学哲学的講義と演習はいつも衝立をはさんで向き合っている気分であった。

バシュラルはソルボンヌでの科学的思考の歴史と科学の哲学的（科学基礎論的）吟味を教授することから、このような180度の転換をした。生き方の徹底の変換である。以下、『空間の詩学』より引用する。

批評家の「客観的」態度は「反響」を窒息させ、基本的な詩的現象がそこから発端を得なければならない奥深さを完全に阻んでしまう。客観的態度は、とは言え、批評家だけのものではない。科学者の採る不動の態度である。この態度にしがみついている限り、我々は反響を聞き届けることはできない。反響は内と外の弁証法である。例えば、わたしの内なる思いが森の樹木の間に現れているという事態である。

[La poétique de l'espace, 1994, p. 7. 拙訳]

バシュラールは詩的イメージを哲学の母胎、源泉としているように思われる。「われわれはわれわれの哲学教育の全てを詩人たちの許で受ける」(Nous prenons tout notre enseignement philosophique chez les poètes)。(La poétique de l'espace, Paris, p. 169)

彼は家という「人間存在の最初の世界」(le premier monde de l'être humain, p. 26), 「われわれの最初の宇宙」(notre premier univers, p. 20), 「真の意味でのコスモス」(vraiment un cosmos) に集中し、家に住むことの意味を現象学的に開き示そうとする。そもそも「詩人はつねに小さなものの中に大きなものを読みとろうとする」家は、家こそがコスモスへの基点である。こういうバシュラールも先に出てきた永井とは正反対である。「哲学的宇宙論の意義, そこに定位しないことが現代の人間論を不毛にする」と永井は言い切るのであるが、この主張はバシュラールとは全く袖触れ合うものがない。

バシュラールが細やかな心で解釈したのは「生まれた家」(maison natale) の持つひとの深層を作る空間感覚である。この感覚こそは初発の、感覚の根元として感覚である。彼は現象学は存在に関わる故に——認識に関わるのではなく——形而上学とも呼ぶ。そして形而上学に「具体的形而上学」(métaphysique concrète) と「意識形而上学」(métaphysique consciente) の二別を彼はつける。前者は「家という人間存在の最初の世界」を問う。後者は「世界に投げ出された人間」・不安な人間を問う。明らかにこの言い方はハイデガーの『存在と時間』への批判と挑戦を示す。ハイデガーは専ら不安な存在としての人間を立てているからである。ハイデガーと対決し、不安な存在としての人間像を越えていこうとするもう一人の哲学者がいる。ボルノー (Otto Friedrich Bollnow) である。彼も世界に投げ出された存在性 (Geworfenheit) でなく、庇護されている存在性 (Geborgen-

heit) の現象学を作った。

バシュラールは「人間存在は幸福な存在である」(l'Être humain est un être bien) とする。それだけではなく、彼に言わせると、そもそも「存在は幸福な存在である」(l'Être est l'être bien)。家は肉体と魂であり、家は表情豊かなものであるべきである。このことにはボルノーも幼年時代の思い出を交えて同感している。

更にバシュラールはボードレール (Baudelaire) の言葉を引いている。「心地よい住まいは冬を一層詩的にし、冬は住まいの詩趣を高めるのでないか」[La poétique d'espace, p. 61]。冬は寒いから、家で我々は暖かいのである。こうした家と結びついた心、心の醸成を支える心の空間、「内密の空間」(l'espace de l'intimité) は、開かれた「世界空間」(l'espace du monde) と弁証法的関係である。「内密の空間」という人間存在の基点、ここからひとは世界空間に向かう。しかし世間に放り出されること、人間の群がる通りすぎるだけの社会、大都会という過度の空間は、空間が不足したときよりも、激しくひとを窒息させることをバシュラールは指摘する。彼は「私は私のいる空間である」(Je suis l'espace où je suis) と述べるが、これはボルノーと同様に、ハイデガー批判を奏でていることは明らかである。日本の和辻哲郎がハイデガーとの対決において主張した空間の強調、つまり彼がハイデガーには空間の意義が弱いというのは、上のバシュラールの空間とは全く違い、単なる風土性である。内なる空間（家の空間）と外なる空間（社会、世界）との弁証法という把握が和辻には全然押さえられなかった。内なる空間と外なる空間の持つ空間の相違と相属 (Zusammengehörigkeit — ハイデガー) として弁証法はとても大切な視界であり、ここは和辻には全く見えなかった。そして弁証法（的關係）とは空間においてどういう内容か、また時間において現在・現代と（特に）過去の関係に弁証法はあるのか、あるとすればどういうものかを我々は単に弁証法という語に安易に「逃がない」で熟考すべきである。このことで一人の地理学者を出ておこう。

イー・フー・トゥアン (Y.-Fu Tuan) はバシュラールのトポフィリー (topophilie) — 場所愛 — をトポフィリア (topophilia) と、ギリシア語そのもので英語に直した。彼はこの概念で、いかなる環境でも、例えば大都会のニューヨークの喧騒、ごみごみした街並み、犯罪にまき込まれる不安なども受け入れて、こうした負の面からも養分を吸うべきと提言した。〔『トポフィリア』1974, 小野・阿部共訳 せりか書房 1992〕

先の弁証法（的関係）とは一般的に情愛と闘い、愛と憎、和解と非妥協（見解の執拗な対抗と他を認める和解）であるが、内なる空間と外なる空間について我々は更に現象学的思惟を行うべきである。それから敢えて言うと、現象学者は日本の場合、現象学ヘフッサールの成果を唯祖述するだけである。力強く細やかに、歴史と旅と他の地へのそれなりの滞在と、自己と他者との交わりを思惟すべきである。

7

ここからボルノーへ向かおう。彼もバシュラール同様に、科学から具体的に人間の日常性を問う哲学へ転向した。ボルノーは自然科学（物理学）と数学から哲学へ移ったのはディルタイや G. ミッシュの影響であった。ミッシュは哲学者の自叙伝の歴史を 30 年かけて大作にまとめた人であり、私もかつてセネカ論を公刊の折、大いに活用した思い出がある。そして 1927 年、ボルノーはハイデガーの『存在と時間』に出会い、誰よりもハイデガーに決定的影響を受けた。彼はハイデガーとの三学期（一学期はマールブルクにおけるハイデガーの最後の学期、二つの学期はフライブルクにおけるハイデガーの最初の学期）に学生として学ぶ。ボルノーは後にこの三つの学期の「私の生涯における幸福な時代、否、恐らく最も幸福な時代である」と述懐している〔in: Erinnerung an Martin Heidegger (Hg.) G. Neske, 1977, S. 25〕。ボルノーはその後ハイデガーと徹底的に対決して自らの哲学を形作っていく。彼の『人間と空間』（Mensch und Raum, 1963）はハイデガーの『存在と

時間』への対抗を軸としている。

ボルノーは述べる。(かつて自分が身を託した) 自然科学——科学一般に通ずることとしてだが——は事実に向かうのではなく、事実の奥にあると考えられることに向かう。しかし足元にある事実という確固たる地盤 („der feste Boden der Tatsache“ unter den Füßen) [S. 49] に足を置くことこそが哲学の果たすべき役割なのである。そして次のように続ける。哲学は「最も単純な事実のもとにとどまるといふささいなことへの勇気」(der „Mut zur Trivialität“, bei den einfachsten Tatsachen zu verweilen) [S. 49] を必要とする、と。

このことは人間の日常性を熟視することを哲学の本当の使命とすることである。人間の日常性はまた人間の事実性とも言い表され、ハイデガーの『存在と時間』もそれまでの学としての哲学（ヘーゲルがはっきり哲学は学たるべし〈Philosophie als Wissenschaft〉と宣言したことはよく知られている）を事実（人間の日常性、知る・学問する以上のとにかく在るという根源的事態）性を問うものに大転換したことと通底する。そしてボルノーは時間軸に偏した（と彼が見る）ハイデガーを批判し、空間軸から事実性を捉えようと対向した。時間性は死に「呼ばれている」根源的不安を音調とするのに対し、空間性はひとを包み、ひとを護る安心性を本質とする。ひとは先ず以て闘い合う社会を空間とはせず、庇護に包まれた家を空間とする。人間はそもそも身体という空間性を持つ。これはメルロー＝ポンティも『知覚の現象学』で述べることである。そしてひとは家という世界の中心の空間に住み、家の外の空間世界へ身を抛する。空間的なものこそが心の内面が創造する世界を理解する基盤なのである [Phénoménologie de la perception, p. 49]。空間は決して単に広がっているものではなく、作られるものである。元々は、ハイデガーも言うように家を「建てること」によって作られるのである。建てて住む (Bauen und Wohnen) ことこそ人間の空間性の始まりである。

さて、ボルノーはバシュラールの『空間の詩学』にどのような理解をそし

て批判を示したであろうか。私の見るところでは二つに集約される。①バシュラルでは人間に「体験されている空間」(der erlebte Raum)はいかなる客観的認識も含まない。彼は「体験されている空間」を単に主観的なものそして「詩人的構想力の所産」としてしか見ていない。更にボルノーはバシュラルの細かな分析が過度に慎重であること、そこからしてこの分析が不適切に(事柄にマッチしない)分析の対象が見積られてしまったと述べる。バシュラルに分析されているものは家の諸部分、つまり屋根裏部屋、地下室、長持、戸棚などである。ここで不適切に(unangemessen)見積もられているとボルノーが言うのは、バシュラルが余りに詩的なものに生活用具を封じ込めているという不満である。端的に私の意見を出すと、ボルノーの言葉こそ過度なバシュラルへの反応である。②バシュラルの「場所愛」の思想が擁護されている。「幸福な空間」のイメージにのみ限定されており、そこには「敵意のうずまく数多くの空間」(die „Räume der Feindseligkeit“)が問題にされていないとする一般的反応に対しての反論(バシュラル擁護)をボルノーは出す。彼は先ず「幸福な空間」の細やかな分析があってこそ「敵対性の諸空間」の何たるかが明瞭に捉えられると言う。この②については私は全面的に同意する。

②の一般的反応(一般的なバシュラルへの不満)ということで、はしくも思うことがある。それはガダマーの『真理と方法』(Wahrheit und Methode)に対するハーバーマスの批判である(『理研と実践』細谷貞雄訳 未来社)。ガダマーは飽くまでも科学、科学表現、科学言語、科学概念の基層としての日常言語の意味、働き、そこで開かれる表現世界、特に詩作品の大切さを強調したのであるが、ハーバーマスは社会科学の目(方法、理論)を介在させていないこと、言語には社会体制からの強制という面がつきまといっていることをガダマー批判として提示する。単に芸術家(詩人たち)の創造的深遠さだけから作品を解釈し、作品の言語表現の深さを掘り起こすガダマーの主著たる『真理と方法』の問題点をハーバーマスは『社会科学の論理』で突いたのである。長らくガダマーを読んできた私には、ハーバーマスのこういう批判は余りに高飛車で社会哲学に偏したものと思われる。

またハーバーマスはレーヴィット批判を或る論文で繰り広げている。趣旨は哲学は神学の客観的帰結をきちんと受けとめるか、そうしないなら、哲学は(哲学から

——角田補記) 辞去するしかないことをレーヴィットの『ヘーゲルからニーチェへ』と『世界史と政経史』を槍玉にあげてレーヴィットの哲学への不満——ハーバーマスはレーヴィットの文筆家としての力量に賞讃を示している——を表明している〔ハーバーマス『理論と実践』細谷貞雄訳 未来社 1971年, 535頁〕。これらのことの詳述は別の機会に果たす。ただ客観的認識, 神学的認識(自然科学と社会科学の)を声高に下敷にして人間の日常性, 詩の表現態の世界を問うべきとすることはいかがであろうか。私はガダマーだけでなくレーヴィットにも——二人はハイデガーの一番弟子を争う哲学者である——多大の教示を受けてきたことを言っておきたい。

ボルノーに更に向かう。景観は空間そして場所(空間性^{ロイムリッヒカイト}と場所性^{オルトシャフト})を中点とする。そして空間の生動性を「作る」のが時間であることを深く考えていくのが景観哲学であると私は主張する。時間が空間にというよりも、空間が時間に包まれること(静を包む動の存在)が、景観の成立である。このことを私は17年前ハイデルブルクの初秋の夕方、あの古城の庭園を歩いている時改めて心の深奥で「分かった」。

さて、ボルノーは『人間と空間』の序論で、科学的合理的に冷ややかに立てられた空間と実存的な人間に味付けされた空間の区別を出す。①「数学的空間」と②「体験されている空間」である。①は等質性を決定的性質とする。つまりここでは(a)いかなる点も他の点に対して優越していない。(b)どの線も他の線に対して優越しない。この①と②について私の掘り下げを示すと、①からは世界の中心点、すなわち家の温もりが全く湧出してこない。単なる無味なる広がりでしかない。また①には上・下、前・後、左・右という方位がない。

これに対して②には(i)空間の中で体験を行っている(経験を行っている)人間の常なる居場所、くつろげる場所を通して他の場所に優越する中点がある。(ii)この②には人間の身体が深く結びついている。人間の直立の姿勢に結びついているところに他に優越する基軸性がある。(iii)この空間におけるいろいろな方位とか場所は質的に区別されている。つまりこの空間は豊富な分節をもっている。(iv)「体験されている空間」は一つの領域と他の領域との顕著

な不連続性を示している。(v)「体験されている空間」では無^{ウンエントリッヒカイト}限^{リミット}性の問題は本質的に面倒なものとなる。先ず第一にこの空間は完結された有限な空間として与えられ、その後の経験の積み重ねではじめて無限の広さへと拡大されていく。(vi)全体として「体験されている空間」は価値に対して中立的な領域ではない。この空間は人間の生活様式の間である。(vii)この空間のどの場所も、人間にとってそれぞれの意味をもっている。(viii)人間への具体的関係から解き放された現実が問題となるのではない。人間に対して（向き合って）そこに現にある空間が問題なのである。空間は建築家磯崎新が言ったように「人間がそのなかで知覚した〈時に〉はじめて現われる」『空間へ根源へと遡行する思考』鹿島出版会 1997) のである。初発的であって、或る時間と共なる現出である。これは何ら主観的な物言いではない。ハイデガーは人間と時間の関わりを強調した。しかしそこに我々の目が行き過ぎてはいけない。こうなると、ハイデガー誤解が生じる。彼は「人間は本質的に空間的である」ともはっきり言っているからである。和辻はここを見れなかった。『風土』でも『人間の学としての倫理学』でも、そして彼の思索の体系的意欲のドキュメント『倫理学』でも「一貫して」（ブレがなく）上の(vi)の「空間は人間の生活様式の間である」を述べ続けるだけである。ボルノーに滋味深くも貫かれている概念的（どこまでも思索的）、これこそが哲学的と言うべき姿勢が和辻にはその生涯欠けていた。為されることがなかった。

ボルノーは「体験されている空間」(der erlebte Raum) の類語として「生きられている空間」(der gelebte Raum) — フランス語では l'espace vécu — を挙げ、両語の微妙な差異に注意を促す。(A)「体験されている」と言われる場合、空間は体験の外にそれ自体として独立して存在するようにとられ、der erlebte Raum という表記は、「空間の体験」(Erlebnis des Raums) と同意味に理解されやすい。(B)一方、der gelebte Raum という表現は、人間がそのなかで生き、それと共に生きている限りの空間が表現さ

れている（いるように思われる）点で der erlebte Raum に優っている。

こうボルノーは述べ、しかし、ドイツ語の leben（生きる）は自動詞であるから gelebt（生きられた）という他動詞の受身という表現はできないし、またおかしいと彼は指摘する。ここでボルノーはリルケの詩をもち出す。リルケは「私はしだいに大きく育つ輪になって私の生を生きる」(Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen) と謳っているが、このように「ひとは自分の生を生きる」(Man lebt sein Leben) としか言えないとボルノーは指摘する。つまり gelebt（過去分詞《生きられた》）を用いることに彼は否定的である。そしてボルノーは gelebt ではなく erlebt を採るべしと結論付ける。彼は厳しく「哲学においていかに明瞭さが大切だとしても、言語の法則に反することは私には許されないと思う」と述べるのである。その上で彼は der „erlebte und gelebte“ Raum（「体験されてまた生きられている」空間）という並記もやむを得ないと断っている。

ここで或る景観工学者を出したい。樋口忠彦は「生棲地景観」を人間に住まわれている景観、常住景観の意味で使い、「生きられている景観」は「住みこまれ生きられるに好ましい棲息地の景観」として区分する。また彼は棲息したくなる景観とは美しい満足感を与える景観のことだと、地理学者アップルトンを引用して述べている（『日本の景観 ふるさとの原型』ちくま学芸文庫 193頁）。しかし私にすれば、美しいと満足感そして住むと滞在するということは単純に合致しないと思われる。

我々は人間と空間、住むことの安らかさと奥深さ、自己形成の日常食の滋養性等を上記の哲学者・現象学者ボルノーとバシュラールを統合的に包み込んで考えねばならない。少なくとも私の景観哲学はこの道を歩まんとする。私はいかなる哲学的テーマを取り上げても(α)ドイツ的なものと(β)フランス的なものを対抗させ、なにがしか統合させて自己主張をしてきた。18世紀の啓蒙主義を考えた時にはドイツのカッシーラーの『啓蒙主義』のドイツ的突っ込み鋭い哲学性とフランスのアザールの『ヨーロッパ精神の危機』

のフランス的典雅な文学性を導きとした（いずれ論稿に結実させる所存）。また今年度刊行の『哲学者としての歴史家ブルクハルト』では、ドイツ語圏スイス人・ドイツの大学に学んだブルクハルトをフランスの歴史家ミシュレと対決させた。更にこのスイスの歴史家をフランスのスタンダールの文章世界の感動者として捉えようとした。景観論の私はボルノーの哲学的思惟とバシュラールの詩的思惟の統合を目指したい。

再びボルノーへ向かう。「ホドロジー的空間」と「音響的空間」という彼の発想についてである。

①「ホドロジー的空間」：ホドロジーという語^{ことば}はギリシア語の「ホドス」（ὁδός）と「ロゴス」（λόγος）からの造語である。この概念を造ったのはボルノーではない。レヴィン（K. Lewin）である。彼の論文「心理学における方位概念，特殊かつ一般的方位的（ホドロジー的）空間」（Der Richtungs-begriff in der Psychologie. Der spezielle und allgemeine hodologische Raum. Psychologische Forschung 19. Bd. 1934）に出ている。ホドロジー的空間とは抽象的な数学的空間に対置されたものである。数学的空間では、二点間の間隔はその両者の座標によってだけで規定されている。ユークリッド幾何学では二点間の最短距離は二つの点を結ぶ直線である。一方、ホドロジー的空間では「きわだたされている道」或いは私の言葉で「最もなじみの道」「好ましい道」こそが二点間の最短距離である。ボルノーはレヴィンのこの概念を引用したサルトルに対し、その理解が適確でないと批判をする。サルトルは「現実の世界空間はレヴィンがホドロジー的と呼んでいる空間である」と言った。そしてサルトルは自分の言葉でこの空間を道具的であり、諸々の道具の場所である」と言う。ボルノーはサルトルのこの把握は適切さを欠き、レヴィンを超え出ていると批判する。サルトルのこの把握はハイデガーの『存在と時間』の道具連関性としての世界（この世界こそが現実の第一義的世界であるという主張）にはしなくも連なっている。

ボルノーはホドロジー的空間の事例としてアルプスの隣接する谷間の村落を挙げる。谷で隔てられている二つの村は交流には大きな回り道を必要とする。すぐ目と鼻の先同士の二つの村は全くと言ってもよい程異なる生活風習、住む家屋の構造（屋根、壁、窓など）を示す。しかしボルノーは一番大切なことを言い漏らしているのではないか。それは言語（村で話されている日常語）の意外な程の違いである。谷の文化こそスイスの特性であるが、ドイツ語はなんと 1,000 の方言に枝分かれしているのである（ロマンシュ語も五つの方言がある）。この辺のことは、ここ 15 年ほぼ毎夏長く（1 ヶ月程）スイスに滞在している私がドイツ方言地図や方言集に関して得た知識である。

尚、谷を隔てて向かい合う二つの村云々について、私はツェルマット村（町）の更に山奥にある小村フィンデルでの思い出がある。谷の向こう（下向）に家屋が集まっている村がすぐ見えるのに、そこへ私が徒歩でたどり着くのに 3 時間以上の道のりを要した。夕刻のあの心細さは生涯忘れられない。夏でも高山（1,800 m）のこと故、軽装での野宿ということになったならば必ず死に直結したであろうからである。

②「音響的空間」：よい空間は深い音（或いは音なき音、リルケの言う「太古の音」）を湛えている。これも私にはスイスで幾度も感得した経験である。日本の都市景観・大都会には、ヨーロッパの大都会には存在しない騒々しさ、神経を高ぶらせいらつかせる音の雑多な「競演」という驚くこと以上にあきれた現実が「支配している」。オギュスタン・ベルクは landscape だけでなく soundscape が特に日本では大切であると指摘・警告しているが、誰もこれを認めざるを得まい（『日本の風景 西欧の景観そして造景の時代』篠田勝英訳 講談社学術文庫）。

ボルノーは心理学者シュトラウスを使って、音響の空間性を説いている。E. Straus, Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung (1960) は「音響的空間」(der akustische Raum) と視覚的空間 (der optische Raum) の区別から始める。色彩 (Farbe) は空

間を切りとり、部分空間の分節が色彩でなされる。しかも色彩はそれをまとめたもの（樹木、塔、家、花樹園の花々等）に解き放ち難く付着している。

これに対し音響（Schall）は音響源から大幅に離れ得る。こうシュトラウスは説く。正しく至言である。ここから私は言いたい。よき景觀は一種の音響的性格をもつ、個物から離れ町を包む、町の芳香とすらなる一種の音響的性格をもつ景觀でないか、と。そもそもジンメルが言うように、特定のものに目が引き寄せられていると景觀は生じないのである。景觀は全体的雰囲気、雰囲気のやさしさである。騒音は対象に拘束されるが、純粋な音はひとをして自己の存在の深さへ誘う。純粋なとは清純なということであり（リルケの言う太古の音）、自然の中で現れる音（風、川、枝、虫や鳥の鳴き声など）である。色彩の一点集中、個物密着性が音と対蹠的であることはその通りだが、屋根、壁そしてりんごの色付き、熟してツブの密集したぶどう、これらは物静かな色である。色と音へ目を向け、耳を澄ますこと、ここでの新たな思い、これに出会わず、これを忘れた現代の旅と宿泊では到底景觀愛には近付けない。

景觀愛は場所愛である。空間（Raum）と場所（Ort）の違いをゲーテは次のように謳っている。

（汝に出会うまで）いつでもわたしには野や森や岩やそして庭園は単なる一つの空間（Raum）であった。そして今汝、愛する人よ、汝はそれらを場所（Ort）とする。〔ゲーテ『四季』I 257〕

愛する人・恋する人のいない者には本当の意味で場所はない。景觀は決して寂しい一人旅の個人的心に呼びかけるだけではない。愛し恋する人と共にそこに滞在する時、場所は生ずる。とは言え、一人旅でも心の中に思い出として愛し恋する人を持つならば、減価することなく生き生きと場所が現れる

のではなかろうか。

8

ここで私は哲学と社会学を最も深く統合的に追究したジンメル (Georg Simmel 1858-1918) の景観 (風景) 哲学に筆を進める。詩人リルケとも交際のあったジンメルはボルノー、バシュラールと共に具体的思惟、ささやかなものを哲学思索に取り込む逸せざる人物である。経済哲学、社会哲学、芸術哲学に立派な仕事を残した彼は、景観の哲学思索にも見事な作品を書いた。富裕な家に生まれたユダヤ人のジンメルはカトリックに改宗した父とプロテスタントに改宗した母を持ち、本人もプロテスタントであった。ベルリンという当時 400 万人の大都会に生まれたジンメルについて、或る論者は「ジンメルの問題視界の多くは、彼が子供の目で毎日見ていた眺めによって根本的に形作られた」と言っている [Werner Jung, Georg Simmel. Zur Einführung, Berlin, 1990, S. 12]。

私自身の景観哲学構想にハイデガーと並んで大きくインパクトを与えてくれたノルウェーの建築哲学者ノルベルク＝シュルツは「都市とは少年がそこを歩いて歩くと、自分がこれからの全人生 (his whole life) をどのように生きたいと思っているかを悟らせる何かを見ることのできる場所である」と述べている [『実存・空間・建築』加藤邦男訳 鹿島出版 1973, 218 頁]。

マックス・ウェーバーはジンメルをハイデルベルク大学の社会学の教授へ呼ぼうとしたが、ユダヤ人ということでバーデン大公国の大公妃に反対され、この話は実らなかった。

ジンメルがボルノーとバシュラールの哲学方途に先立って、身の事物、住まうこと、旅、都市に哲学思索を向けたことは画期的である。かの G. ルカーチはジンメルのような哲学姿勢を「現代の全哲学における最も意義ありかつ最も興味深い移行現象 (Übergangserscheinung)」と指摘した [K.

Gassen/M. Landmann (Hg.), Ein Buch des Dankens an Georg Simmel, Berlin, 1958 に拠る}。

尚、『希望の原理』で誰もが知っているかのエルンスト・ブロッホは、「ジンメルは一切を意欲しようとし、目標を持たない人間である。彼は機知だけ有し、テーマはくるくる変わり、方法論としてあぶくのようなものしかない、はかない思索のみしか見出せない」と罵倒した〔E. Bloch, Gesamtausgabe Bd. 16, 1977, S. 246〕。これは私からすれば完全な誤解でしかない。ヤスパースは私が大学に入りはじめて本格的に原書で読んだ哲学者であるが、彼は『世界観の心理学』に巻頭語としてアリストテレスの『靈魂論』の「人間の^{プシューケー}心」は何らかの意味で全ての在るものである」という言葉を出している。ジンメルは人間の心が向かい、心に映る一切の事象を社会での出会いも含めて哲学したのである。ジンメルは社会性、共時性、空間性への目差しが歴史性をはるかに越えて効いていることは確かであり、ここに M. ウェーバーはジンメルには歴史的視点がないと批判することも当たっている。歴史社会学者ウェーバーからは単なる社会学では物足りないのは当然である。

私は景観哲学の私の構築に際してジンメル発見に至った。私にとって嬉しい進展であった。彼の全 24 巻のプールカンパ版全集は私の郷里小樽の書庫に並んでいつも私を「待っている」。私は彼の(1)風景（景観）論、(2)都市論、(3)把手と額縁、(4)肖像画は時々読む。本稿では(1)と(2)にのみに限定したい。風景という統一化されたものは、因果的に思考する科学者の仕方ではなく、別の仕方において成立する。風景はひとの気分（Stimmung）によって統一付けられる。ここに重ねてジンメルは風景の気分（風景の成立となる気分）はこの、更に今この風景の一度限りのものであること、つまり類型化されるものでないことを注意する。古典的風景、ロマン的風景、牧歌的風景という幅付けに収まらない個性で、現象してくるもの、ここをジンメルは大切とする。およそ詩人はこの個性を言葉化する労苦と喜びを自らの^{レーベン}生とするのであろう。

上の(1)には「橋と扉」を巡る文章が風味をもって属している。特に橋の考察は実に滋味深い。「人間だけが自然と異なり、結んだりほどいたりする能力を与えられている」『橋と扉』酒田・他訳 白水社 新装復刊 35頁〕。「動物は道の奇蹟、すなわち、運動を凝結させてその開始と終結とをふたつながら含む固定像をかたちづくる、という奇蹟を生み出さない」〔前掲訳書 37頁〕。橋は隔りを解くこと、隔りを跨ぐことを本質としながらも、常に同時に建築的思惟（造形思考）を必要とする。橋を架ける行為こそは、人間がものを作る全行為の頂点とジンメルは指摘する。人間の意志が空間へ拡張されること、このことは単に実利性（荷を向こう側へ運ぶなどの）を超えた、自己の超出・超越である。自己を超えて、自己ならざるものと交わり、理解し、自己の世界を広げ深め彩り多いものとする。橋の存立はここに支えられている。離れたもの（場所）への無関心を踏み出た行為その一つが架橋行為である。橋はまたいかに造形的美感を呈していても、芸術作品とは異なる。橋はあくまでも自然風物の一環である。こちら側と向こう側とを異なりを介して共存させる創出である。分割的個たる人間を関係的存在性へもたらしめるのである。架橋に人間の実存的（人間として存在する）本質性をジンメルは見る。

では、扉は橋とどのような存在性の相違を持っているか。橋を貫く分割性とそれに対抗する結合性は、前者は自然に、後者は人間に属している。他方、扉にあっては分割性は外と内との区別、結合性は外と内との交流であり、かつ区別と結合が橋の場合と違って円滑に並存する。「釣り合いのとれた人間の動き（出入り）の合流がある」〔同 39頁〕。ジンメルは更に扉と窓とを比較し、窓は内から外を見ることを旨とするのに対し、外から内を覗く用途をもたない。窓は目が外を見る単なる通路である。「窓には扉のもつ深い原理的な意義のほんの一部が分け与えられているにすぎない」〔同 40頁〕。

ジンメルには「アルプス」という小論文もある。高山の高山たる存在性は、高さが無条件なものとして、低さを必要としないところに認められる。否、

むしろ「低さが消滅したときにこそはじめて高さとして高山は顕現する」〔ジンメル著作集7, 白水社 152頁〕。我々の日常的な大地の徘徊, 浮き足立っての動き, ここを脱しての一種のめまい感 (Schwindelgefühl), こういう「慣習的知覚形態の革命」〔Stephan Oettermann, Das Panorama, Frankfurt a. M. 1980, S. 12f.〕, 何らかのこういう出会いがなければ, そもそも我々の心 (精神) の哲学的造形はできないのではないか。ジンメルのアルプス論を読み, 私は思った。

ジンメルの論集『橋と扉』には「大都市と精神生活」という講演が収録されている。ベルリン生まれの彼は田舎 (小村) や小都市よりも大都会を好んだ。「大都会はきわめて著名な人格からも本質的に独立している」「これは大都会のなかで個人が享受する独立性の示す対照であり, 代償である」〔同書 280頁〕。小都市の魅力は我がブルクハルトの詠う十八番であった。

ジンメルにはローマ, ヴェネツィア, フィレンツェのイタリア三古都の比較随想もある。結論的に言うと, ローマの景観は自然からの距離を旨とし, フィレンツェの景観は精神が自然と離れることなく一体化しており, ヴェネツィアの景観は芸術的不真理であり, 虚偽の美, 仮面の美, 内面を表さない美である, と叙されている。

ジンメルはボルノー, バシュラールそしてハイデガー, ノルベルク = シュルツに深く連なっている。その上詩人のリルケへも彼は関わる哲学者であった。

ハイデガーに関して敢えて言いたい。それは彼の「建てること, 住まうこと, 思惟すること」(Bauen Wohnen Denken) はジンメルの橋の考察から影響を, しかもはっきりと受けている箇所を持つ。橋によって兩岸の向き合う景観 (Uferlandschaft) が出来ることがそこで指摘され, 「橋は大地を流れの周囲の景観として集める (一つにまとめる)」と言われている〔Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954, S. 152〕。ハイデガーは一言もジンメルの文言に触れていないが, ジンメルを読んでいる公算が大

である。残念ながら、ハイデガーには影響を受けた Denker の名を挙げることや文章明記することを隠すところがある。

私は私の最も新しい著作『哲学者としてのブルクハルト』(2014)において、私が20年前に集中した景観哲学の構築を思い出すことになった。景観思索者、景観詩人としてのブルクハルトという視角もこの新作で忘れなかったことを最後に記したい。

(かくた・ゆきひこ 元教授)